Derecho divino para gobernar: una constelación de héroes en las *Píticas* 4 y 5 de Píndaro

 Luisina Abrach
UBA / luisina_abrach@hotmail.com

Resumen

Este trabajo analiza las *Píticas* 4 y 5 de Píndaro con especial atención a la situación política, y su articulación con los elementos formales de las odas. Se establece la distinción entre los niveles morfológico, métrico y narrativo. Los elementos estudiados de cada oda se observan en su conjunto, argumentando que constituyen opciones motivadas por el objetivo de construir una constelación de héroes, al asociar los héroes míticos con personajes históricos heroizados. Esto estaría vinculado con un interés en reforzar la existencia de un derecho divino a gobernar de la dinastía, así como de intervenir en la situación política.

Palabras claves

Píndaro
Píticas
Héroes
Política
Heroización

Abstract

This paper analyzes Pindar's *Pythian* Odes 4 and 5, with special attention to the political situation, and its articulation with the formal elements of the odes. It applies the distinction between morphological, metrical and narrative levels. The elements provided by each ode are observed as a whole, arguing that they constitute motivated options for the construction of a constellation of heroes, by associating the mythical heroes with heroicized historical fellows. This would be related with an interest in strengthening the existence of a divine right to rule for the dynasty and also to intervene in the political situation.

Key words

Pindar
Pythians
Heroes
Politics
Heroization

En este trabajo me propongo analizar las referencias al contexto histórico, específicamente la situación política de Cirene, y su articulación e integración con los elementos formales de las odas en las *Píticas* 4 y 5 de Píndaro dedicadas al rey Arcesilao IV. Ambas corresponden a la misma ocasión, aunque la crítica acuerda que habrían tenido, como contexto perfomativo, la primera, una celebración privada (*P*. 4. 1-3) y la segunda, una pública –la fiesta de Apolo Carneo (*P*. 5. 79-81). Haré uso de la distinción entre los niveles morfológico, métrico y narrativo para construir un análisis que ponga en evidencia la interacción de los mismos. En este sentido, los elementos estudiados

de la oda serán observados en su conjunto para sostener que son opciones motivadas en función de la construcción de una constelación de héroes. De esta manera, intentaré demostrar la existencia de una unidad entre ambas odas que excede a la victoria del auriga Carroto en el juego Pítico del año 461 0 462 a. C.[1] y que tendría que ver con un interés en establecer y reforzar la existencia de un derecho divino para gobernar propio de la dinastía Batíada, como también de intervenir en la situación política inmediata. Está continuidad entre las odas se pondrá de relieve a partir de la iteración léxica encontrada y del desarrollo consecuente de los relatos mitológicos. Así, sobre la *Pítica* 4 haré especial referencia a la presencia de Damófilo y, en la *Pítica* 5, a la de Carroto. En este sentido, a partir de la fuerte presencia de dos sujetos históricos contemporáneos, a los que no están dedicados estrictamente los respectivos epinicios, analizaré su integración en las odas mediante la cohesión otorgada por los niveles de análisis mencionados anteriormente junto con la motivación histórico-contextual de su aparición.

1. En cuanto al problema de datación de las victorias Píticas véase Currie (2005: 31-71).

Sobre el culto heroico

Desde el período arcaico temprano, los griegos han heroizado contemporáneos fallecidos; dicho fenómeno requiere mínimamente de una persona sobre quien depositar el culto y una comunidad dispuesta a realizarlo. Se puede pensar que los epinicios son parte de un culto en vida puesto que, como se intentará demostrar, en ellos se produce una heroización de los celebrados.

> El epinicio eleva la victoria pasajera hacia el alto nivel del eterno bien y belleza sobre la falta y lo mundano; el vencedor se transfigura en una personificación gloriosa de su carrera, y el presente se refleja, magnificado, iluminado en el espejo del pasado mítico.[2]

2. "The *epinikion* lift the temporary victory to the high level of the eternal prevalence of the beautiful and the good over the foul and the base, the victor is transfigured into a glorious personification of his race, and the present is reflected, magnified, illuminated in the mirror of the mythic past." (Gildersleeve, 1965: xviii).

En este sentido, Currie (2005) establece que es probable que el culto póstumo no sea sino la continuación de los elementos cultuales que ya estaban presentes durante la vida del celebrado; además, el culto en vida de los gobernantes extendido durante la época clásica habría tenido su antecedente en los cultos heroicos de la época anterior. Esta relación es admitida si se deja de lado el antagonismo entre culto y sujeto en vida. Se encuentra otro argumento a favor, si se considera que los juegos eran sagrados por las distintas características que presentaban, ya que no sólo estaban dedicados a los dioses, sino que, durante su ejecución, las distintas *póleis* en conflicto entraban en tregua para facilitar la concentración en las competencias. En consecuencia, lo sagrado de las competencias también podría extenderse a los himnos: "Dado que los juegos son parte de la adoración de los dioses, la victoria resulta una señal de su favor y el epinicio se vuelve un himno de agradecimiento al dios, una exaltación de la deidad o de algún héroe favorito".[3] En este sentido, Burkert explicita:

3. "As the games are part of the worship of the gods so victory is token of their favor and the epinikion becames a hymn of thanksgiving to the god, an exaltation of the deity or of some favorite hero" (Gildersleeve, 1965:xxiv).

> …el evento deportivo no es una fiesta profana. Los ritos funerarios son, desde un primer momento, un importante motivo de los juegos, como lo demuestra la descripción épica de los juegos fúnebres de Patroclo y también vasijas pintadas geométricas y las inscripciones posteriores.[4]

4. "…the sporting event is no profane festival. Funerary rites are at first a major occasion of games, as evidenced by the epic description of the funeral games for Patroclus and also by Geometric vase paintings and later inscriptions; the *epitáphios agón* persists into Classical times" (Burkert, 1985: 106).

De esta manera, los epinicios se podrían pensar como componentes del culto en vida.

Por otro lado, los motivos para la heroización de un sujeto son complejos y pueden depender de una motivación más bien individual, a modo de recompensa a un ciudadano por ciertas acciones; como también puede depender de determinadas condiciones políticas: la concesión de un culto heroico permite a la ciudad reconocer ciertos valores cívicos. Asimismo, puede significar un compromiso con una política particular, ya sea extranjera o doméstica como, por ejemplo, el caso de la institución del culto Batíada en Cirene, que probablemente haya tenido que ver con el fin de reforzar la hegemonía de la dinastía gobernante. Del mismo modo, la heroización de Carroto y la ofrenda del carro al templo de Apolo estarían en parte ligadas al programa político inmediato del rey Arcesilao. Esto resulta aún más plausible si se considera el aporte de Thomas[5] al sostener que un vencedor de los juegos, en especial de la carrera de carros, podía trascender a su ciudad puesto que la victoria otorgaba una ventaja inmediata en el poder político sobre el resto de la aristocracia y sobre los ciudadanos en general.

5. Cfr. Thomas (2006).

El mito de Bato: sobre el derecho divino a gobernar

El análisis de la heroización de Carroto necesita de una perspectiva que contemple la concatenación de héroes que se produce no sólo en la *Pítica* 5 sino también en la 4. Así, se comienza por Bato, héroe fundador de Cirene, que estaba destinado a reinar en la costa Libia desde diecisiete generaciones atrás, situando el primer antecedente premonitorio en la expedición heroica más antigua atestiguada: la travesía de los Argonautas por el mar Negro. El mito de Bato se recupera a partir de la lectura de ambas odas. En la *Pítica* 4, nos enteramos de la consulta en Delfos del rey para librarse de su tartamudez, cuya respuesta resulta ser el mandato de colonización del norte de África. Píndaro remonta los hechos a un pasado mítico aun más lejano cuando relata el oráculo de Medea que a la vez remite a la promesa augural hecha a Eufemo, ascendiente de Arcesilao, de que sus descendientes serían los colonizadores de Libia con su centro político en Cirene, materializada en la gleba otorgada por Tritón, en la figura de un hombre venerable de la región (*P*. 4 28-37). Se observa cómo, en la construcción de la oda, la consulta oracular de Bato es sostenida e incluso reforzada por el desarrollo del mito que tiene como protagonista a Jasón. En este sentido, se establece el destino de Cirene como un elemento constitutivo de la expedición heroica más antigua, lo cual le otorga un carácter atemporal a la dinastía reinante. En otras palabras, algo que existe desde siempre permite anticipar que continuará haciéndolo.

En esta misma línea, se entrevé la reiteración de la intervención divina que ocurre en esta cadena de presagios que auguran la conquista de Libia. Considerando el orden cronológico y no el de aparición en la oda, en primer lugar, interviene Tritón cuya promesa augural es reafirmada por el trueno de Zeus que garantiza su cumplimiento (v. 24). En el regreso de la travesía, sucede el oráculo de Medea que refuerza a la vez que agrega información, ya que vaticina que en Lemnos Eufemo se unirá a una mujer con la que engendrará la estirpe que finalmente colonizará Cirene. Por último, interviene Apolo[6] cuando la sacerdotisa vaticina la expedición colonizadora de Bato como respuesta de la consulta por su tartamudez (v. 62-3). Esta repetición de momentos oraculares se ve materializada también en el nivel morfológico puesto que se observa que Eufemo es un nombre parlante, ya que se le podría atribuir como etimología el sustantivo εὐφημός, ον (“que dice palabras de buen augurio”).[7]

6. El texto subraya la presencia del dios en el santuario (v. 5).

7. Chantraine (1968) sv. φημί, II.2.a.

De este modo, el vaticinio no sólo se pone de relieve a través del desarrollo mitológico, sino que está contenido en el aspecto formal del nombre del ascendiente más antiguo de Arcesilao.

Además de este encadenamiento de dioses que intervienen en la historia, se encuentra otra sucesión paralela, la heroica, que comienza con Eufemo. Observamos un primer eco entre este compañero de Jasón y Bato puesto que los dos ocupan el rol de receptor de los oráculos realizados. No obstante, es a través del segundo por quien finalmente se cumple la profecía oracular. Esta concatenación pone en el mismo nivel a uno y otro contagiando el status de héroe semi-dios propio de Eufemo a Bato. Esta divinización del fundador de Cirene se realiza también mediante la utilización del adjetivo μάκαρ (v. 94), ya que usualmente es usado para dioses o héroes, siendo la atribución a un ser vivo atípica en Píndaro. Por lo cual, el uso mismo resulta en sí una divinización (Currie, 2005: 231).

La llegada de Bato al norte de África constituye el cumplimiento de la profecía oracular, así como la resolución del problema de tartamudez de Bato mediante el enfrentamiento con los leones que es desarrollado en la *Pítica* 5 (vv. 54-63). El hecho de que el mito de Bato se complete entre las dos odas permite pensar que ambas tuvieron una audiencia en principio compartida. Si bien se sostiene que la *Pítica* 4 habría sido encomendada para un simposio privado, a menudo, en los períodos arcaicos y clásicos, las ocasiones aristocráticas privadas tenían una importante impronta pública (Currie, 2005:18). De lo desarrollado hasta el momento, se observa que existe una inclusión de Bato en la mitología heroica y que se trata de un destino divino: por un lado, mediante el desarrollo del mito en la *Pítica* 4, la vida de Bato se concatena a la expedición de héroes más antigua mostrando a la colonización como predestinada y, por otro, está fuertemente atravesada por divinidades que intervienen en el relato mitológico: primero Tritón y Zeus, y luego Apolo mediante el oráculo de Delfos.

La consulta oracular tiene una fundamentación política que es reforzar la hegemonía instituyendo a la colonización como un mandato divino, la cual, además, posee un carácter espontáneo y sobre todo inmotivado por parte del gobernante, ya que no es la razón por la cual Bato se acerca a la fuente de Castalia. Por último, el encuentro con los leones, si se los considera como un emblema de lo nativo y lo salvaje, representa una superioridad de Bato frente a lo autóctono reforzada por la asistencia de una divinidad. Además, de este enfrentamiento resulta más poderoso puesto que supera su dificultad para hablar. Esta superación se materializa en la transición nominal de Aristóteles (v. 87) a Bato (v. 55). Del último nombre atribuido se reconocen dos etimologías posibles, una de ella es "rey" y tendría como base una palabra libia (Heródoto, 4.155.22). La otra tendría origen en el verbo griego βατταρίζειν "tartamudear". La preferencia de Píndaro por la etimología deverbal podría deducirse de la caracterización que hace de su voz en el verso 63 de la *Pítica* 4.[8] De este modo, refuerza el carácter mítico del fundador ya que resuena la motivación primera por la que Bato recurre al oráculo de Delfos.

8. Δυσθρόου φωνᾶς ("de su voz balbuciente").

Existe otro eco que liga a Eufemo y Bato: uno y otro abren un sendero por el mar. En la *Pítica* 4, Jasón invoca a Zeus para pedirle una buena expedición (vv. 191-6). Entre los factores que proporcionan la buena calidad del viaje se encuentra: τε καὶ πόντου κελεύθους ("y también senderos por el mar" v. 196).[9] Como respuesta a la súplica, se escucha el trueno favorable del dios concediendo el cumplimiento de lo solicitado (vv. 197-8). De este modo, la garantía de Zeus vuelve efectivo el sendero por el mar. En la *Pítica* 5, la expedición a Cirene

9. Las traducciones de las *Píticas* 4 y 5 corresponden a la autora.

encabezada por Bato es descripta en los vv. 87-88: τοὺς Ἀριστοτέλης ἄγαγε ναυσὶ θοαῖς /ἁλὸς βαθεῖαν κέλευθον ἀνοίγων (“a los que Aristóteles condujo en rápidas naves abriendo un profundo camino por el mar”). Estos ecos entre una oda y otra constituyen un indicio a favor de la hipótesis de que ambas odas compartieron audiencia, aunque no haya sido idéntica en su totalidad. Según esta disposición, la mención de las águilas de Zeus encomendadas para medir el centro del mundo donde finalmente se estableció el oráculo de Delfos,[10] puede servir –o bien servirse- de marco interpretativo para la descripción de Arcesilao de los vv. 111-2 de la *Pítica* 5: θάρσος δὲ τανύπτερος/ ἐν ὄρνιξιν αἰετὸς ἔπλετο· (“por otro, su osadía/ es una águila de grandes alas extendidas entre las aves”). Sobre la repetición interna de palabras en las odas de Píndaro, Gildersleeve dice: “Estas palabras recurrentes son todas significativas, todas marcan transiciones, y fueron consideradas como señales de ayuda memoria para el coro como también para guiar los pensamientos de los oyentes” (1965: L)[11]. Puede extenderse esta propuesta interpretativa a la reiteración léxica entre los dos epinicios objeto del presente examen, puesto que se puede contemplar una cercanía temporal y cierta identidad entre las audiencias de las performances de estas odas. Así, la repetición de αἰετὸς (águila) vincula a Arcesilao con Delfos y provoca en el oyente una resonancia del vaticinio mítico y, en consecuencia, del derecho divino a mandar.

Esta calidad de héroe se extiende a sus descendientes ya que se dice sobre Bato en la *Pítica* 5. 94-8: μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μέτα / ἔναιεν, ἥρως δ' ἔπειτα λαοσεβής. / ἄτερθε δὲ πρὸ δωμάτων ἕτεροι λαχόντες Ἀΐδαν / βασιλέες ἱεροί / ἐντί· (“Feliz entre los hombres moraba / y luego héroe, honrado por el pueblo. / Y lejos, frente a los palacios, los demás reyes, habiéndoles/ tocado en suerte el Hades / son sagrados.”) Así, se hace referencia primero a la bienaventuranza en vida y luego al culto póstumo de Bato. A su vez, en los vv. 96-8, como atributo de los reyes Batíadas, se hace uso de ἱεροί (“sagrados”) que suele ser atribuido a sujetos que atravesaron la apoteosis como Edipo en *Edipo en Colono* (v. 287). El entierro enfrente del palacio real puede expresar en sí mismo una heroización puesto que en Grecia las tumbas significaban contaminación y eran radicadas en las afueras de las *póleis*; no obstante, Esparta fue una gran excepción a este hábito (Currie, 2005: 242). En este sentido, analizaremos los versos 98-103:

μεγαλᾶν δ' ἀρετᾶν
δρόσῳ μαλθακᾷ
ῥανθεισᾶν κώμων {θ'} ὑπὸ χεύμασιν,
ἀκούοντί ποι χθονίᾳ φρενί,
σφὸν ὄλβον υἱῷ τε κοινὰν χάριν
ἔνδικόν τ' Ἀρκεσίλᾳ·

y las grandes hazañas,
con suave rocío,
derramadas por las corrientes de los cortejos,
escuchan en cierta forma con pensamiento subterráneo,
su propia dicha y la justa gracia compartida
con su hijo Arcesilao.

Encontramos en el v. 102 el uso de χάριν en un contexto familiar, lo cual habilita a interpretar su designación como una referencia al culto póstumo (Currie, 2005: 246). En todo caso, la *Pítica* 5 aúna el culto a Bato y al resto de los reyes Batíadas quienes también habrían tenido un culto después de su muerte, por lo cual se esperaría que el rey Arcesilao recibiera los mismos honores. En este sentido, resulta relevante considerar el contexto perfomativo puesto que la

10. V. 4: ἔνθα ποτὲ χρυσέων Διὸς αἰετῶν πάρεδρος

11. “These recurrent words are all significant, all mark transitions, and were all intended as cues to aid the memory of the chorus and to guide the thoughts of the hearers” (Gildersleeve, 1965: L).

fiesta Carnea rememora la fundación de Cirene, por lo tanto, también actualiza a su rey fundador heroizado como a toda su dinastía descendiente; esto constituye un ejemplo particular de las consideraciones generales de Mircea Eliade sobre la naturaleza del fenómeno religioso:

> Toda celebración religiosa representa la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico que se concibe como ‘el principio’. La participación religiosa en un festival implica la salida de la duración temporal ordinaria y la reintegración al tiempo mítico reactualizado por el propio festival (Eliade, 1957: 68-9)[12]

12. "Every religious festival, any liturgical time represents the reactualization of a sacred event that took place in a mythical past ´the beginning´. Religious participation in a festival implies emerging from ordinary temporal duration and reintegration of the mythical time reactualized by the festival itself" (Eliade, 1957:68-9).

Así, el culto a Apolo Carneo remonta a los participantes al momento en el que Bato llegó a las costas de África del Norte.

Esta divinización se extiende hasta los sujetos inmediatos de la *Pítica* 5 representados por el rey Arcesilao y el auriga de la competencia, su cuñado Carroto. Esta concatenación queda explicitada al atribuírsele a estos sujetos la condición de *μάκαρ*: primero a Arcesilao en el v. 20: μάκαρ δὲ καὶ νῦν ("y ahora eres dichoso"), y luego, en el v. 46 a Carroto: Ἀλεξιβιάδα, σὲ δ' ἠΰκομοι φλέγοντι Χάριτες./μακάριος, ὃς ἔχεις… ("¡Hijo de Alexibía! Las gracias de gran cabello te alumbran./ Bienaventurado, tú que tienes...").

Motivaciones históricas para la estructuración de las odas

En primer lugar, se deduce que el siguiente eslabón a Bato en esta cadena de héroes resulta ser Arcesilao, destinatario del epinicio. Se observa un paralelismo entre los demás reyes y éste; por un lado, hay eco entre los vv. 14-22 y 96-104, estableciéndose una relación cercana entre la antistrofa de la primera tríada y la estrofa de la cuarta tríada; así uno habla sobre la bienaventuranza de Arcesilao y la otra sobre los reyes Batíadas difuntos (Currie, 2005: 247). Es significativo que la alabanza en vida sea equiparada con la que se realiza a los héroes muertos como recipientes de la continuación de un culto. Además del paralelo entre Arcesilao y los reyes difuntos, existe uno en particular con Bato: ambos deben su fortuna a Apolo y los dos han recompensado al dios a cambio. La bienaventuranza de Bato continuó tras su muerte (v. 95) y el meticuloso paralelo con Arcesilao lleva ineludiblemente a pensar que le espera el mismo destino.

En segundo lugar, resulta curioso que se le dé la misma atención a Carroto que a Arcesilao si no se contempla la situación política inmediata de la oda. Aplicando al análisis de las figuras de Damófilo y Carroto la teoría de la comunicación propuesta por Müller (1991) al estudio de la Antigüedad Clásica, se considera el contexto cultural de Píndaro en su aspecto material socio-económico, a la vez que se comprende la ocasión como una instancia de comunicación e intercambio. Müller explicita el cambio de perspectiva propuesto con respecto a la filología anterior: ya no se trata de estudiar el "espíritu de la época", sino las condiciones sociales que dieron lugar a la producción de las obras (*apud* Torres 2007:31-2). Interesa resaltar uno de los principios teoréticos y metodológicos que propone Müller que es "la comunicación literaria como un componente del proceso social". Desde esta perspectiva, resulta productivo revisar la inserción de Carroto y de Damófilo en las odas puesto que permite contemplar el discurso literario como un factor activo operante dentro del acontecer histórico.

La primera y última tríada están dedicadas a Arcesilao; las dos restantes, a Carroto y a Bato. El poeta deja marcada la composición anular del epinicio, dejando el mito de los fundadores en el centro. Se destaca también la extraordinaria extensión del elogio al auriga: el pasaje dedicado a Carroto constituye un cuarto de la oda, ocupando prácticamente una tríada completa. La única alabanza a un auriga comparable es la de la *O.* 8 que abarca sólo un sexto (Gildersleeve, 1965:306). Resulta iluminador el comentario de los escolios respecto al v.26 φιλεῖν δὲ Καρρωτόν para la comprensión de esta anomalía:

> Κάρρωτος ὄνομα κύριον, περί οὗ μέμνηται πρὸς τὸν Αρκεσίλαον. (…) διαπίπτουσαν δὲ τὴν πρᾶξιν αἰσθòμενος Ἀρκεσίλαος καὶ βουλόμενος δι᾽αὐτου τάς Ἑσπερίδας οἰκίσαι πέμπει (…) νικήσας δὲ τὰ Πυθια καὶ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα ἐστεφάνωσε καὶ ἐποίκους εἰς τὰς Ἑσπερὶδας συνέλεγεν. (…) Κάρρωτος δὲ τῆς Ἀρκεσιλάου γυναικὸς ἀδελφὸς διεδέξατο τὴν τῶν ἐποίκων ἡγεμονίαν.
>
> Carroto, nombre soberano, acerca del cual se recuerda a Arcesilao. (…) Arcesilao habiéndose enterado y decidido por sí mismo la acción que abrió paso, envía a colonizar las Hespérides, (…) tras vencer en el juego Pítico, también coronó a su propia patria y reunió a los colonizadores hacia las Hespérides. (…) Carroto, hermano de la mujer de Arcesilao, recibió la hegemonía entre los colonizadores.

A parir de esto, observamos una razón del contexto político para explicar la extensión de la celebración del mismo. Siguiendo a Currie (2005: 250), existen varias razones posibles para su relevancia en la *Pítica* V:

1. Su victoria en la carrera fue excepcional.
2. Era un miembro de la familia de Arcesilao, probablemente el cuñado.
3. Era un aliado político de Arcesilao (v. 26).
4. Era un benefactor de Arcesilao (v. 44).
5. Habría encargado la *Pítica* 5 a Píndaro.
6. Le fue encargado (re)colonizar las Hespérides.

Como consecuencia de alguna o de todas estas razones, Carroto entra como un eslabón más de la cadena heroica a partir de diferentes destrezas poéticas. En principio, ambos, junto con Bato, están unidos por ser bienaventurados: *μάκαρ* (vv. 46 y 95-6). En segundo lugar, existe una yuxtaposición entre la sección de Carroto (vv. 26-63) y la de Bato (vv. 55-62) que invita a la comparación entre ellos (Currie, 2005: 249).

La inclusión de Carroto en la oda es motivada, en parte, por el programa político de Arcesilao, en el cual su cuñado habría desempeñado un rol fundamental. La razón principal por las que se glorifica a Carroto en esta *Pítica* tendría que ver con la expedición a las Hespérides. Una victoria atlética constituía una oportunidad apropiada para ser vinculada con una expedición colonial, puesto que los juegos eran de algún modo el sucedáneo para las batallas y ocasión para obtener el κλέος (gloria-honor) homérico. En este paralelismo, resulta relevante señalar que cuando se lo introduce en los versos 26-29,[13] el poeta declara que no trajo a Excusa, la hija de Epimeteo, puesto que al haber alcanzado la victoria en la competencia invita a la audiencia a pensarla como una garantía de éxito en la empresa de colonización de las Hespérides.

La dedicación del carro a Apolo significa también un modo reforzar el contexto religioso de la ocasión. Esto fue posible puesto que Carroto solo, entre otros cuarenta aurigas, pudo completar la carrera ileso, como también es comentado

13. φιλεῖν δὲ Κάρρωτον ἔξοχ᾽ ἑταίρων / ὃς οὐ τὰν Ἐπιμαθέος ἄγων / ὀψινόου θυγατέρα Πρόφασιν Βαττιδᾶν / ἀφίκετο δόμους θεμισκρεόντων ("y, por otro, amar a Carroto, sobresaliente entre tus compañeros; / quien no trayendo a Excusa, hija de Epimeteo / de lento pensamiento, fue / a las moradas de los Batíadas de poderosa justicia divina").

por los escoliastas al v. 30. Además, la ostentación de piedad religiosa era para los tiranos una forma de reafirmar su posición. Lo mencionado hasta el momento sobre la intención de sostener la hegemonía política resulta productivo dado que, en la época arcaica y clásica temprana, la situación política de Cirene fue turbulenta y estas dificultades políticas fueron heredadas por Arcesilao. La precariedad de la posición de Arcesilao queda demostrada por motivos internos y externos a los epinicios. Entre los externos, está la muerte de Arcesilao poco tiempo después del encargo de estas *Píticas* cuyo resultado fue el fin de la dinastía Batíada. También están los argumentos que proporcionan las mismas odas: la tormenta de la que se habla en los vv. 10-11 de la *Pítica* 5 haría referencia a esto; así también *Pítica* 4. 272-4: ῥᾴδιον μὲν γὰρ πόλιν σεῖσαι καὶ ἀφαυροτέροις· / ἀλλ' ἐπὶ χώρας αὖτις ἕσσαι δυσπαλὲς δὴ γίνεται, ἐξαπίνας / εἰ μὴ θεὸς ἁγεμόνεσσι κυβερνατὴρ γένηται. ("Pues es cosa fácil, incluso a los menos potentes agitar la ciudad. / Pero que de nuevo se asiente en su lugar, difícilmente ocurre por cierto, si de repente / un dios no se hace su piloto a favor de sus jefes"). Nuevamente encontramos la intervención divina como sustento del gobierno. El origen oracular de la fundación de Cirene tiene que ver con un modo de legitimar la dinastía a partir de otorgarle una sanción divina a la colonización. Así también, las obras poéticas entran dentro del programa político para enaltecer su prestigio. Las *Píticas* 4 y 5 de Píndaro contribuyen a consolidar en la comunidad el imaginario de que los Batíadas tenían un respaldo religioso para regir.

El discurso de Jasón en la *Pítica* 4 (vv. 138-156) resulta particularmente ilustrativo de la relación refractaria entre el tiempo mítico y el histórico. Este pasaje permite dos lecturas: por un lado, la reafirmación sobre el derecho divino a regir ya que Jasón es el heredero legítimo; a la vez se reafirma en el mito la efectividad del oráculo de Delfos puesto que también juega un rol fundamental en dicha expedición.[14] Por otro lado, podría no ser casual el despliegue de la situación de "regreso" del héroe. Así, Jasón propone que su retorno sea pacífico y de bonanza para todos; del mismo modo, encontramos un paralelismo con la exhortación a que Damófilo vuelva tras un cambio de viento bajo los mismos términos favorables ya mencionados.[15] La presencia de Damófilo también puede entenderse como un indicador de esta situación conflictiva, puesto que se trata de un aristócrata desterrado que estaría solicitando a través del poeta volver a ganar el favor del rey.

Por lo desarrollado hasta aquí, puede sostenerse que la intención de heroización probablemente corresponda más a razones políticas que escatológicas (Currie, 2005). La justificación del reinado de Arcesilao depende del supuesto derecho divino a reinar de la dinastía Batíada y su status especial de reyes. La situación política también verosímilmente haya motivado la equiparación de Arcesilao y Carroto en la oda. En este sentido, probablemente Arcesilao haya necesitado un aliado poderoso dado el contexto fuertemente inestable; además, mediante la exaltación atlética de éste se hacía propaganda a la expedición colonizadora de las Hespérides a cargo del auriga en cuestión.

En consonancia con lo anterior se ubica la referencia a Damófilo en la *Pítica* 4. En esta oda se despliega un extenso contenido mitológico para dedicar finalmente los últimos versos a esta figura, lo cual ha llevado a pensar que la oda habría sido encargada por él mismo tras conocer las artes del poeta en Tebas (vv. 298-9). En este sentido, se podría leer el mensaje de Homero en el v. 278: ἄγγελον ἐσλὸν ἔφα τιμὰν μεγίσταν πράγματι παντὶ φέρειν· ("Un mensajero bueno -dijo- a todo encargo presta el máximo interés"). Píndaro prepara el terreno para la introducción de este ciudadano con el consejo en

14. Mediante el oráculo de Delfos, Pelias es advertido del peligro que le va a significar la llegada de "un hombre de una sola sandalia", de este modo puede identificar la peligrosidad que le representa Jasón (vv. 95-6). Después del discurso del recién llegado sobre un retorno pacífico aunque recuperando el trono usurpado (vv. 138-156), Pelias aparenta aceptar los términos propuestos pero le encarga ir a buscar el vellocino de oro a raíz de un sueño (vv.159-163) y de la supuesta confirmación del oráculo de Delfos (vv. 163-5), empresa que probablemente haya creído imposible de cumplir. La existencia de un oráculo real y otro inventado que intenta revertir el primero, reafirma la efectividad de Delfos y subraya su rol fundamental en la expedición de los argonautas; en consecuencia, resuena el rol fundamental del oráculo en la expedición colonizadora de Bato.

15. *Pítica* 5.10-11: εὐδίαν ὃς μετὰ χειμέριον ὄμβρον τεάν/καταιθύσσει μάκαιραν ἑστίαν ("quien, tras la tempestad/ invernal, sobre tu feliz/hogar, derrama bonanza").

boca de Edipo (vv. 263-5): εἰ γάρ τις ὄζους ὀξυτόμῳ πελέκει / ἐξερείψειεν μεγάλας δρυός, αἰσχύνοι δέ οἱ θαητὸν εἶδος, / καὶ φθινόκαρπος ἐοῖσα διδοῖ ψᾶφον περ' αὐτᾶς (“si alguien, en efecto, con hacha de corte afilado / talara las ramas de una gran encina y le afeara su admirable figura / aun estando con fruto perdido daría testimonio de sí”). En otras palabras, el consejo de Edipo es aplicable a Damófilo, puesto que el destierro representa una forma de estar deshonrado pero que, a pesar de ello, por su condición de aristócrata no se lo puede dejar de reconocer como ciudadano. En consecuencia, la oda se construye de tal modo que cada elemento contribuye a la interpretación del conjunto, logrando una unidad superadora de la digresión aparente.

Sobre la métrica[16]

Más de la mitad de las odas de Píndaro están compuestas por el ritmo dáctilo-epitrito, también llamado dorio. En las obras de Píndaro existe una fuerte correspondencia entre el sentido y el ritmo; en la *Olímpica* 3. 3-6 Píndaro describe este ritmo en los siguientes términos:

Μοῖσα δ' οὕτω ποι παρέ-
στα μοι νεοσίγαλον εὑρόντι τρόπον
Δωρίῳ φωνὰν ἐναρμόξαι πεδίλῳ
ἀγλαόκωμον·

Así me asistió la Musa
en este intento mío de hallar un modo esplendorosamente nuevo
de ajustar a la sandalia doria la voz,
ornato del cortejo triunfal.

La *Pítica* 4 mantiene el despliegue de la narración en un tiempo heroico-mítico en la horma del ritmo dorio que se asemeja al hexámetro. En contraste, la *Pítica* 5 tiene por metro el ritmo eólico; de este modo se presenta con un ritmo ligero y vívido, que le confiere a este epinicio un carácter similar al de los peanes,[17] lo cual refuerza su adecuación al contexto performativo del festival de Apolo Carneo. Este efecto es causado por el frecuente uso de créticos, la evasión de dáctilos, la frecuente resolución y la pequeña longitud de versos (Cardozo, 2012).

Del mismo modo, existe una correspondencia entre el lenguaje de las diferentes odas con el ritmo en el que están compuestas puesto que tienen un tinte eólico o dórico respectivamente (Sandys, 1957). Así, existe un uso del dialecto jónico épico más extendido en la *Pítica* 4 que en la 5. Así también, existe un uso extensivo de la parataxis en el desarrollo mitológico en contraposición a lo frecuente en Píndaro.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo en los distintos elementos internos de los epinicios, sean estos el metro, el dialecto y la narración mitológica, se ponen de manifiesto destrezas en pos de un sentido integral que cancela la aparente digresión. También hemos observado cómo mediante diversas estrategias se construye y refuerza la idea de que los Batíadas tienen un derecho

16. Para un análisis más detallado sobre la *Pítica* 5 véase Cardozo (2012) en este mismo volumen.

17. Cfr. Currie (2005).

divino para gobernar, confiriendo cierto carácter atemporal a la dinastía. En este sentido, identificamos una concatenación de héroes que incluye al rey Arcesilao y al auriga vencedor a modo de estrategia para concederles status heroico, sancionado a su vez por la divinidad. En consecuencia, considerando la sacralidad de las odas en cuestión por los argumentos desarrollados anteriormente, los epinicios se vuelven parte de un culto en vida.

Por otro lado, hemos revisado el epinicio desde una perspectiva que tiene que ver con la intervención de la performance literaria en el acontecer histórico entendiendo a la oda como un intercambio literario constituyente del proceso social. De esta manera, la introducción de Damófilo y Carroto corresponden a motivaciones del contexto inmediato de los epinicios.

Este artículo no se ha propuesto restringir la potestad del poeta sobre su obra, sino tan solo articular las relaciones existentes con su contexto material de producción. De este modo, hemos intentado poner en evidencia las destrezas desplegadas para construir obras complejas en las que los distintos elementos constitutivos entran en comunión para lograr la unidad interna de cada oda, así como también una unidad entre ambas odas que excede a las determinaciones de los respectivos contextos performativos.

Recibido: 10 de septiembre de 2012. Aceptado: 27 de septiembre de 2012.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

» Píndaro (1958) [1935]. *Pindari carmina*. Ed. C. M. Bowra. Oxford: Oxford University Press.

» Píndaro (1957) [1915]. *The odes of Pindar*. Ed. T. E. Page. Cambridge: Loeb.

» Píndaro (1954). Snell B. *Pindarus*. Ed. B. Snell. Leipzig: Teubner.

» Píndaro (1984). *Píndaro epinicios*. Introducción, traducción y notas de P. Bádenas y Bernabé. Madrid: Alianza.

» Píndaro (2002). *Odas y fragmentos*. Trad. A. Ortega. Madrid: Gredos.

Estudios críticos citados

» Bádenas, P.; Bernabé, A. (1984). "Introducción" en *Píndaro epinicios*. Madrid: Alianza.

» Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

» Cardozo, P. (2012). "Un *κῶμος* de varones para el goce de Apolo. Marcas de *χορεία* en la *Pítica 5* de Píndaro", *AFC* 25, 17-28.

» Chantraine, P. (1981). *Morfología histórica del griego*. Barcelona: Avesta.

» Currie, B. (2005). *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press.

» Drachmann, A. B. (1967). *Scholia vetera in Pindari carmina*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.

» Eliade, M. (1957). *The sacred and the profane. The nature of religion*. Boston: Harcourtbooks.

» Gildersleeve, B. S. (1965). *Pindar*. Reimpresión de la edición de 1890. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

» Müller, R. (1991). "Literarische Kommunikation in Griechland im 5. und 4. Jahrhundert v.u.Z,", *Philologus*, 135, 4-23.

» Sandys 1957 [1915]; "Introduction" en *The odes of Pindar*. Cambridge: Page T. E.

» Thomas, R. (2006). "Fame, memorial, and choral poetry: The origins of Epinikian poetry: An historical study". En: Hornblower, S.; Morgan, C. (eds.). *Pindar's poetry, patrons, and festivals*. 142–166. Oxford: Oxford University Press.

» Torres, D. A. (2007). *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.